

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Bref retour sur un parcours de pensée

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : lundi 20 avril 2009

Description :

Neuf années de réflexions résumées en quelques lignes, forcément précieuses, qui formulent de manière limpide les interrogations profondes de Michel Terestchenko : l'homme est-il cet *homo oeconomicus*, strictement calculateur et intéressé, que les sciences sociales nous dépeignent massivement ? Assurément non. Mais comment comprendre qu'il puisse faire le mal une fois admis qu'il est aussi doué d'un sens moral, irréductible à un calcul intéressé ? C'est que l'homme n'est pas non plus cet individu autonome que les Modernes voudraient qu'il soit aussi (calculateur et autonome, donc ; autonome parce que calculateur ?), censé pouvoir se conformer en toutes circonstances aux règles qu'il se serait lui-même données : c'est un être vulnérable aux situations. Ce qui permettrait de comprendre les difficultés des démocrates - des démocraties - à se conformer, dans certaines circonstances, à leurs propres principes ; leur recours à la torture, par exemple, dans des *situations exceptionnelles* (des menaces terroristes, par exemple). Faut-il pour autant l'accepter, notamment dans ce dernier cas ? Se posent ici des questions éthico-politiques, encore ouvertes pour M. Terestchenko, les réponses les plus courantes (celles des morales déontologique et conséquentialiste) ne le satisfaisant visiblement pas. À suivre, donc. SD

Revue du Mauss permanente

C'est un exercice périlleux et qui a souvent les traits de l'artifice de donner à son travail de recherche et d'écriture une continuité que paraît démentir la diversité des sujets étudiés. Il ne sera pourtant nullement nécessaire de se livrer à quelque acrobatie rhétorique pour montrer la cohérence théorique et problématique qui lie ensemble les trois ouvrages principaux que j'ai publiés depuis l'année 2000 : *Amour et désespoir. De François de Sales à Fénelon* (Points, Le Seuil, 2000), *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien* (La Découverte, 2005, 2007) et [Du bon usage de la torture ou comment les démocraties justifient l'injustifiable](#), La Découverte, 2008). Ou comment partant de travaux qui portent sur une querelle historique précise, où se rencontrent des enjeux théologiques, spirituels, métaphysiques et moraux, j'en suis venu à une réflexion plus approfondie sur les conduites humaines (en particulier de destructivité ou, au contraire, de bienveillance) dans leur aspect à la fois moral et politique.

Pour préciser un point important de ma démarche méthodologique : dans le domaine moral, les conclusions philosophiques que j'ai essayé de tirer par exemple la critique du paradigme égoïsme-altruisme et la formulation d'un nouveau paradigme - partent de l'analyse de la conduite effective des individus et non d'une conception normative *a priori* du devoir-être qui conduit généralement la pensée éthique moderne et contemporaine. De même, au plan politique, ce sont les agissements des États et les systèmes de représentation qui les légitiment par exemple, dans le cas de la torture que j'ai passé au crible d'une analyse empirico-critique, sans céder à la facilité de m'en tenir au simple rappel de principes posés dans leur inconditionnalité. Autrement dit : à chaque fois, partir de la réalité des pratiques humaines et, sur cette base, essayer de comprendre ce qu'il y a lieu d'en penser, puisque aussi c'est bien à un exercice de pensée qu'il s'agit toujours de se livrer. Ma réflexion philosophique s'est donc largement nourrie de l'apport d'autres disciplines (qu'il s'agisse de l'histoire, de la psychologie sociale ou du droit en particulier).

I, La constitution théorique d'une éthique du désintéressement sacrificiel

La querelle sur l'amour de Dieu qui traverse le XVII^e siècle, et qui culmine avec la publication en 1697 de l'ouvrage de Fénelon, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, ne mérite pas d'être mieux connue pour des raisons de simple érudition historique. Saisie dans son épure théorique et décantée de ses aspects dogmatiques et mystiques, la systématisation que Fénelon donne à des thèses qu'il formalise plus qu'il n'invente constitue le premier et le plus fort moment de l'élaboration extrêmement construite des schémas *a priori* d'une pensée du désintéressement radical. C'est à ce titre qu'elle nous intéresse au premier chef.

Le système de Fénelon et il s'agit bien d'un « système » - s'élabore, à la faveur d'une réflexion concernant la nature de l'amour de Dieu, sur la base d'une double contrainte : la première est posée par la définition chrétienne de l'amour comme charité (*agapè*), telle qu'elle est formulée par saint Paul dans la 1^{re} épître aux Corinthiens (13, 5) l'amour « ne cherche pas son intérêt », littéralement : « les choses qui sont siennes » (*ta eautas*) ; la seconde vient du défi posé par les moralistes liés au jansénisme, en particulier par La Rochefoucauld qui affirme que le désintéressement est hors de toute portée humaine, soit parce que nos motivations sont toujours secrètement égoïstes « nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous » (maxime 81, édition de 1678) soit parce qu'il est inaccessible et invisible à toute conscience réflexive : s'il existe un amour désintéressé, il est « caché au fond du cœur » (maxime 69, *ibid.*).

Si l'on résume les choses à leurs traits essentiels, la question que pose Fénelon est la suivante : l'homme précisons qu'il s'agit ici de l'homme mû par la grâce, non de la nature (déchue) laissée à elle-même est-il capable d'un amour de Dieu qui soit entièrement désintéressé et qui réciproque la parfaite gratuité de l'amour divin pour l'homme ? Est-il possible d'*attester* de l'existence aussi rare soit-elle et le fait seulement d'être d'exception (les saints) d'un tel désintéressement ? Dans les deux cas, la réponse de Fénelon est « oui ». Et cette réponse s'élabore sur trois principes liminaires. Le premier est de nature définitionnelle : l'amour véritable est *désintéressé*, c'est-à-dire gratuit et dénué de tout mobile « égoïste » ; le deuxième est existentiel : au-delà de l'espérance de tout bien s'agirait-il du salut et de la félicité éternelle, il se montre, se révèle et s'atteste dans l'angoisse et l'acceptation du *sacrifice* de son propre bonheur ; le troisième est plus théorique : l'amour parfait exige la totale et parfaite renonciation à toute expression de la volonté propre dans un « délaissement » à Dieu qui est une « désappropriation » de soi. Ainsi s'articulent autour de la notion-clé de désintéressement les deux concepts qui lui sont intimement liés, pour autant que le désintéressement soit pris dans son sens radical ou « pur » : le renoncement (au bonheur) et l'abandon total de soi à l'autre (en l'occurrence à Dieu), autrement dit : le sacrifice et la désappropriation dans une problématique qui est d'abord, à mes yeux, celle de l'*attestation* du désintéressement.

En élaborant ainsi les schèmes quasi transcendants d'une théorie de l'amour véritable de l'amour « pur », dénué de tout motif « égoïste », Fénelon ouvrit la porte à une formidable controverse qui emporta les plus grands esprits de l'époque, mais dont l'intérêt demeure toujours actuel. De fait, nombre d'auteurs contemporains parmi les plus influents de la pensée éthique et l'on songe ici à Levinas ou encore à Derrida ont hérité de cette construction théorique qui voit dans l'égoïsme et, d'une manière plus générale, dans ce qui se rapporte à l'ego (voire, sous une forme plus radicale, à l'intentionnalité du sujet) la source même du mal. Dans le même temps, la compréhension de la structure théorique de base de la relation désintéressée peu importe qu'elle s'adresse à Dieu ou à l'autre nous permet de viser ce qui doit être mis en cause si l'on tient à échapper à cette conception classique, pure et sacrificielle du désintéressement que je m'emploie à dépasser dans des travaux plus récents en vue d'élaborer un « tiers paradigme ». Un paradigme centré sur le couple absence à soi/présence à soi, qui n'est réductible à aucun de ces deux modèles directeurs qui, pour opposés qu'ils soient, se tiennent par la main : l'éthique du pur désintéressement et l'utilitarisme généralisé (dont Henry Sidgwick a montré les contradictions insurmontables).

II. Liberté et vulnérabilité : un nouveau regard pour la morale

L'intention principale qui anime, effet, l'ouvrage publié cinq ans plus tard, au terme d'un long processus de réflexion, *Un si fragile vernis d'humanité*, était de remettre en cause la conception dominante depuis le XVII^e siècle de l'homme comme un individu calculateur qui poursuit, par nature, la recherche égoïste de ses intérêts radicalisée dans la doctrine dominante de *l'homo oeconomicus* et la conception oblatrice et sacrificielle de l'altruisme qui est son pendant

Tout se passe comme si il fallait opposer, d'une part, le souci de soi - disons l'intérêt propre - qui ne peut se faire qu'au détriment du souci d'autrui, d'autre part, le pur souci désintéressé d'autrui qui exige le renoncement à soi. Autrement dit, le paradigme dominant de l'égoïsme psychologique s'accompagne et produit comme mécaniquement une conception purement *sacrificielle* de l'altruisme. Or si le bien exige à la fois le renoncement à tout intérêt propre et le sacrifice de soi, il est en effet vraisemblable que les hommes sont généralement incapables d'un tel « bien ». Et de surcroît, lorsqu'ils donnent l'apparence d'agir de semblable manière - ce qui est on en conviendra fort rare - on ne peut *prouver* que soit absente toute considération d'intérêt propre. Il n'est pas de conduite de bienveillance, de générosité, etc. qui échappe au « soupçon » que ce sont toujours des motivations « égoïstes » qui animent, fût-ce secrètement, les sujets altruistes, de telle sorte qu'on ne saurait jamais attribuer une valeur éthique, une valeur

éthique exemplaire à leurs actions. De fait, il ne peut plus y avoir, selon ce présupposé anthropologique, d'exemplarité ni de manifestation du bien.

Cette conséquence me paraît largement contestable tout d'abord pour des raisons théoriques, mais plus immédiatement parce qu'elle conduit à nier que ceux qui incarnent à nos yeux la figure des « hommes de bien » - disons : les Justes - ne sauraient être considérés comme tels. A force de voir l'égoïsme partout, c'est-à-dire le mal (cette identification étant largement présupposée, jusque chez Lévinas), alors nous ne pouvons plus *désigner* le bien comme tel, le bien sous la forme de l'action qui se donne le bien d'autrui pour fin ultime (i.e. l'altruisme) puisque précisément il est impossible de prouver qu'une telle motivation « pure » ait jamais existé sous le soleil.

Tel est, en résumé, le point de départ dont je suis parti et dont j'avais l'intention de critiquer les présupposés en montrant à quel point ils sont contestables. D'une part, il n'est ni exact ni vrai que les hommes sont uniquement mus par des considérations d'intérêt propre : il existe des motivations qui relèvent de l'intérêt que l'on prend au bien d'autrui, disons des motivations qui relèvent de la bienveillance et qu'on ne saurait, sans leur faire violence et au fond une violence purement gratuite ou idéologique - mettre au compte de l'égoïsme radical, invétéré. Telle est la conclusion que l'on peut tirer aussi bien de la pensée des philosophes anglais qui au XVIII^e siècle ont fait la critique de l'égoïsme psychologique (Hutcheson, Hume, Smith, par ex.) que des récents travaux en psychologie sociale (Sober et Wilson, Batson, etc.) que j'ai examinés et présentés dans divers chapitres du livre. D'autre part, le présupposé qui veut que l'altruisme véritable soit de nature entièrement désintéressée, relevant d'une espèce d'oblation sacrificielle - ce présupposé radical, qui domine dans de larges pans de l'éthique moderne (de Fénelon jusqu'à Lévinas), mérite d'être largement remis en cause (par exemple dans la perspective ouverte par *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss). Enfin, certaines actions humaines invitent, au-delà de leur qualité morale, à repenser métaphysiquement la vieille question de la manifestation du Bien, ici écrit avec une majuscule évidemment problématique.

Le renversement de la charge de la preuve

La conclusion générale que l'on peut tirer des recherches contemporaines en psychologie sociale aussi bien que des critiques théoriques de l'égoïsme psychologique, c'est qu'il convient de renverser la charge de la preuve : c'est à l'égoïsme psychologique d'apporter la preuve que l'altruisme n'existe pas et non à l'hypothèse de l'empathie-altruisme.

L'hypothèse de l'empathie-altruisme (ou encore le don maussien) ne présente aucune interprétation sacrificielle ou relevant d'un désintéressement pur. Comme le montrent de façon éclairante Eliot Sober et David Wilson dans leur ouvrage (*Unto Others, The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, 1998), il convient d'opposer le caractère « absolutiste » ou « moniste » propre à l'hypothèse de l'égoïsme psychologique avec la nature « pluraliste » de l'hypothèse de l'empathie-altruisme. Selon celle-ci, les conduites de bienveillance, de générosité, de secours envers les autres n'ont nullement besoin de se faire au détriment ou au dépens de soi pour qu'on puisse les considérer comme étant authentiquement « altruistes ». Ou pour le dire autrement : il n'est nullement nécessaire de se prononcer sur la question de savoir si elles ont pour fin le bien d'autrui ou *uniquement* le bien d'autrui (selon la version du désintéressement pur, de type sacrificiel, propre au système fénelonien du pur amour).

La question de la destructivité

Cela étant établi, et ce n'est pas rien, vient une autre *difficulté fondamentale*. Si l'on veut bien admettre que les hommes ne sont pas des égoïstes invétérés qui cherchent en toute circonstance, consciemment ou non, à maximiser leurs intérêts - ce modèle idéologique qui est au cœur de la figure de l'*homo oeconomicus* - si il est vrai que les hommes sont généralement animés par des intentions qui laissent place à des considérations « altruistes » de bienveillance ou de gratuité, si ils ne sont pas généralement dénués de tout « sens moral » pour reprendre la formule de Hutcheson, quoiqu'ils n'agissent pas en effet d'une manière purement sacrificielle, comment rendre compte de la possibilité pour ces mêmes individus « ordinaires » de se transformer, en certaines circonstances - et la nuance est importante - en bourreaux, en tortionnaires ou en exécuteurs d'ordres cruels ? *Dans quelle mesure la pratique du mal, en particulier lorsqu'elle prend la forme de crimes de masse ou de génocide, est-elle compatible avec la version moins pessimiste du pluralisme anthropologique ?* Si les hommes sont, dans certaines circonstances, conduits à agir avec une destructivité insigne, ce n'est ni parce que la nature humaine serait ontologiquement mauvaise - du moins n'est-il nullement nécessaire d'avoir recours à cette hypothèse théologique -, pas davantage parce que les individus seraient animés par leur égoïsme natif, mais pour une toute série de déterminations, bien plus complexes et variées : particulièrement en raison de leur propension à obéir à une autorité à leurs yeux légitimes, serait-elle malfaisante, en raison également de l'influence du conformisme, de la volonté de bien « jouer » le rôle ou la fonction que l'institution leur a confié, ou encore du poids des idéologies deshumanisantes.

Ces facteurs de la destructivité humaine « ordinaire » nous amènent à évoquer les expériences cruciales qui ont été conduites en psychologie sociale par des chercheurs comme Stanley Milgram et Philip Zimbardo ou encore par Bill Latané et John Darley (pour ne citer que les plus connus, la littérature sur le sujet étant immense). Si la première est bien connue, quoique rarement dans le détail de ses dix-huit variations, les deux dernières le sont beaucoup moins, du moins en France. Que nous enseignent-elles pour notre propos ? En quoi sont-elles source de réflexion pour le philosophe soucieux de penser les conduites humaines selon ces catégories du bien et du mal qui, dans certains cas extrêmes, s'imposent à nous - je veux dire au « spectateur impartial », non aux individus pris dans le piège ou l'aveuglement de la situation - avec une évidence telle que la question ne se pose plus de savoir si c'est bien à cela que l'on a affaire.

L'interprétation « situationnelle »

Premier point : les individus se trompent généralement sur la prédiction qu'ils formulent à l'égard de leur conduite dans certaines circonstances. Le « je serai incapable de faire du mal à un innocent », incapable par exemple de lui envoyer une décharge douloureuse (pour ne pas dire de lui tirer froidement une balle dans la tête) a beau être généralement proclamé par tous les sujets, dans le courant de l'expérience Milgram par exemple, ils ont pourtant agi d'une manière que l'on pourrait mettre au compte de la cruauté ou du sadisme. Pas tous évidemment, et c'est là un point essentiel que les chercheurs ont pourtant laissé de côté dans leurs analyses (pas seulement parce qu'ils s'intéressent à l'analyse des comportements les plus fréquents mais également et surtout parce qu'ils sont confrontés là à quelque chose qui n'est pas aisément explicable).

Ensuite, les constantes statistiques, aussi saisissantes soient-elles, ne justifient que l'on puisse raisonner en terme de déterminisme, mais plutôt de détermination, non pas en termes de causes, mais de facteurs. Mais là où la difficulté commence, c'est lorsqu'il s'agit d'expliquer ce qui fait que les uns se placent dans ce que Milgram appelle un « état agentique » et les autres dans un « état autonome », les uns se comportant en individus obéissants et soumis, les autres en sujets rebelles et autonomes, c'est-à-dire, en somme, en sujets « moraux ». Ce qui est clair, c'est qu'au regard des phénomènes de passivité et de docilité à une autorité destructrice, le paradigme de l'égoïsme psychologique ne nous apprend strictement rien, pas plus que son double inversé, l'altruisme pur, ne nous éclaire sur les raisons de la rébellion ou de la désobéissance du petit nombre.

*Que nous révèlent de façon saisissante ces expériences ? Tout d'abord, l'écart entre la prédiction que les individus formulent sur leurs conduites à venir au regard du mal du fait précisément de la force supposée de leurs convictions morales et la réalité de leurs conduites effectives. Ensuite et surtout, la très grande vulnérabilité de chacun à l'endroit de certaines situations qui conduisent avec une rapidité étonnante à la dépersonnalisation de soi. L'idée que nous avons de la force de notre propre moi, de la consistance de notre identité est en réalité assez illusoire et il est des cas où cette consistance révèle très rapidement sa fragilité. C'est la leçon essentielle. Parce que tout notre horizon philosophique moderne baigne dans les notions de moi, de sujet, d'individu, d'individu libre et responsable, etc. comme si nous avions affaire là à quelque chose de solide et de substantiel. Mais confronté à la réalité des faits et au comportement effectif des individus (non pas à l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes), c'est tout à fait faux. Cette prétendue substantialité de l'ego ou du sujet n'est souvent rien de plus qu'un fétu de paille qui s'envole au premier vent. Et l'individu prétendument libre et responsable de ses actes, conscient de la singularité de son identité personnelle et des valeurs qui sont les siennes, incapable, pense-t-il, d'infliger une souffrance à un être innocent, se révèle souvent *in situ* n'être qu'un acteur passif et obéissant, etc. un espèce de marionnette ou de poupée de chiffon. Mais il faut d'emblée ajouter que cette « poupée » malfaisante n'est nullement dénuée de tout « sens moral ». C'est là l'autre aspect important sur lequel il convient d'insister.*

Le fait est que les sujets destructeurs n'attestent généralement pas dans leurs conduites d'obéissance d'une absence totale de conscience de la nature « cruelle » de leurs actions. Tout au contraire, la plupart manifestent, du moins au début, des symptômes évidents de malaise à la fois physiologique et psychique (sous la forme d'états d'angoisse ou d'anxiété, par exemple). L'obéissance destructrice ne témoigne pas d'une totale absence de conscience morale, mais de son *inhibition*, et d'une inhibition qui s'accompagne ensuite de tout un processus de *déni de la réalité*, c'est-à-dire de tout un système inconscient de représentations pour préserver une certaine image de soi. Le conflit entre la conscience et l'autorité est résolu par les sujets obéissants en faveur de l'autorité et non en faveur de l'accord avec leurs propres convictions ou sentiments « moraux », quoiqu'ils se racontent à eux-mêmes une autre histoire. C'est là un point important pour la réflexion éthique dans la mesure où elle l'oriente dans une direction qui ne peut s'en tenir à l'injonction d'agir par devoir. Outre le fait qu'en l'occurrence, l'obligation du devoir est de nature profondément équivoque.

Pour résumer notre propos, l'on gagnerait davantage à comprendre les conduites humaines de destructivité en les rapportant à leurs déterminations « situationnelles » plutôt qu'en insistant uniquement sur l'absence de sens moral (ou d'empathie). Surtout, *nous ne pouvons nous prémunir contre la propension à la destructivité simplement en faisant appel à la conscience morale de chacun*. Parce que précisément la situation dans laquelle les individus sont placés tient une place déterminante dans la compréhension de leurs actions, et qu'elle oriente la réflexion sur la responsabilité dans un sens plus « politique ». La situation n'est pas une détermination objective qui s'impose d'elle-même, bien qu'elle se présente généralement comme telle et qu'elle se réclame d'une nécessité impérative, imposant ses propres lois anonymes (historiques, scientifiques, voire économiques) : elle est toujours « créée », mise en place et instituée par d'autres hommes. Il y a donc tout un réseau et une chaîne de responsabilité à analyser. Que la faute d'un crime de masse doive être imputée aux exécutants ordinaires n'implique pas qu'il ne faille dénoncer, et plus radicalement encore, tout le système hiérarchique d'ordre, de commandement, etc. jusqu'aux plus hautes instances politiques et le discours idéologique qu'ils véhiculent, qui sont les premiers responsables.

Liberté et vulnérabilité

Une telle position pose beaucoup de problèmes au philosophe ou au théoricien de la morale (du droit également) qui postule malgré toujours la primauté de l'individu sur le contexte, l'idée de sa responsabilité inaliénable. Quoiqu'il faille maintenir avec vigueur ce principe de liberté contre toute réduction déterministe, il n'en reste pas moins vrai qu'il faut également compter avec cette propension humaine à la vulnérabilité : vulnérabilité aux « forces

situationnelles » lesquelles exercent une pression à laquelle, dans certaines circonstances, il est très peu d'individus pour échapper. Si l'on raisonne en termes de « vulnérabilité » face à une situation sociale, politique particulière la réflexion s'engage dans un sens qui n'est pas uniquement centrée sur l'individu, sa liberté d'agir et de penser, partant sur sa responsabilité, mais sur l'analyse des facteurs sociaux qui favorisent l'émergence des conduites destructrices ou maléfiques et ceux qui sont de nature à les éviter. La tension entre liberté et détermination doit être maintenue dans sa force dialectique, sans retomber dans l'unilatéralité d'une explication causaliste. *Mais plutôt que de rapporter la question de la liberté humaine à celle du déterminisme (social, psychologique, etc.),* comme le fait encore Isaiah Berlin dans son *Eloge de la liberté*, suivant en cela une longue tradition, *mieux vaut penser la liberté humaine à partir du concept de vulnérabilité*. Or c'est là un champ d'investigation aussi fécond que peu exploré à ce jour par les philosophes, la vulnérabilité étant tout autre chose que la méchanceté et devant être pensée dans son rapport problématique avec la sympathie. En même temps, c'est la conduite des hommes qui ne laissent pas prendre au piège de la situation qui apparaît particulièrement significative au regard d'une réflexion sur la moralité humaine. Conduites dont j'ai donné et analysé quelques cas saisissants.

Pour le dire en bref : rien dans les conduites des Justes n'accrédite la thèse d'un altruisme sacrificiel. Par conséquent, il faut repenser théoriquement l'altruisme dans les catégories qui ne sont pas celles d'un désintéressement pur, d'une oblation qui exige et conduit à la désappropriation de soi. Il est nécessaire de rappeler ici que ce sont au contraire les systèmes totalitaires qui n'ont cessé de véhiculer cette (pseudo) mystique du renoncement à soi. Je vois au contraire dans la figure des Justes des individus qui obéissent à la plus grande « fidélité » à soi, ce que j'appelle « la présence à soi », dans une synthèse, parfois ludique, des facultés qui rappelle la « belle âme », tant décriée, de Schiller. Et si on entend les raisons pour lesquelles eux-mêmes ont agi comme ils l'ont fait, il est impossible de ne pas accorder une place déterminante aux incitations de la sensibilité ou, plutôt de l'affectivité. Quoique sur la base de leurs conduites et des motivations qu'ils en ont donné on ne puisse à proprement parler fonder l'éthique (une éthique normative universelle), il n'en reste pas moins qu'elles ouvrent au philosophe un large champ de réflexion, invitant à repenser l'expérience originaire de l'obligation « morale » (avec Schopenhauer, Bergson ou Lévinas) en des termes qui ne sont pas ceux de la loi kantienne, mais plutôt d'une phénoménologie de la responsabilité envers autrui. (et là nous retrouvons Lévinas). Autrement dit, d'une passivité qui n'est plus destructrice et aliénante, mais qui, au contraire, vise à la sauvegarde d'autrui et qui ouvre le chemin de la réalisation de soi.

Néanmoins, aussi admirables ces conduites « altruistes » soient-elles, en cela distinctes de la complaisance, de l'inertie et parfois de la participation active l'immense masse de la population, malgré tout il n'est pas nécessaire d'appeler à l'héroïsme des hommes pour que les sociétés humaines puissent se prémunir contre les conduites anti-sociales ou maléfiques. Parce que la place accordée à la « situation » conduit également à envisager les conduites humaines dans leurs déterminations sociales et politiques.

C'est sur cet aspect à proprement parler « politique », au sens large, sur lequel j'ai insisté dans mon dernier ouvrage, *Du bon usage de la torture ou comment les démocraties justifient l'injustifiable*, publié en 2008. Bien qu'il s'agisse là de pratiques que l'on considérera peut-être comme exceptionnelles, du moins dans nos sociétés, elles n'ont rien de marginal ni de secondaire : elles constituent au contraire pour le philosophe une voie d'entrée vers une réflexion sur les régimes démocratiques particulièrement éclairante (au sens où l'est souvent l'analyse des « cas extrêmes »).

II. Les démocraties à l'épreuve

Comment se peut-il que la pratique de la torture, qui pourtant paraît ne pouvoir faire l'objet d'aucune discussion critique, ait pu être théorisée aux Etats-Unis, au lendemain du 11 septembre 2001, dans ce qu'il convient d'appeler « l'idéologie libérale de la torture » ? Comment a-t-il été possible que l'on revienne sur la prohibition de la torture et des traitements humiliants et dégradants qui a été édictée par le droit international humanitaire dès la sortie de la barbarie nazie et qui a été formalisée dans nombre de dispositions juridiques du droit interne pendant des décennies entières ? Sur la base de quels arguments, qui ne sont pas seulement cyniques, a-t-on pu en arriver là ? Et comment est-il possible d'y répondre. ?

Le débat sur la torture, tel qu'il s'est construit aux Etats-Unis dans les dernières années renvoie toujours à l'hypothèse de la situation d'exception (« la bombe à retardement »), et il se rapporte aux quatre questions cruciales suivantes :

- ▶ ***Ne peut-il se produire des circonstances extrêmes où la torture serait le seul moyen désespéré de sauver des dizaines, des centaines, voire des milliers de vies innocentes ?***
- ▶ ***En pareils cas, est-elle moralement admissible ?***
- ▶ ***Est-elle seulement efficace ?***
- ▶ ***Que doit-il advenir de quiconque prendrait une pareille décision qui autorise de commettre ce qui aux yeux de la loi est un crime ?***

Il est important de garder à cette conjecture son caractère extrême et la nature désespérée de la solution envisagée qui place les démocraties en porte à faux, non seulement avec leurs propres principes, mais avec la tonalité existentielle relativement apaisée qu'elles ont établie afin de réguler les rapports sociaux, fussent-ils conflictuels.

Chez les penseurs qui ont affronté les difficultés posées par une telle situation extrême, deux solutions, pour l'essentiel, ont été proposées.

Deux solutions à la torture d'exception

Pour les uns, tel Michael Walzer, ce qui se fait jour, dans cette affaire, c'est le problème de l'action politique responsable ou ce qu'il appelle, à la suite de Sartre, le problème des « mains sales ». Pour Walzer, il ne fait pas de doute que la torture puisse constituer en ce cas la décision qui convient (au sens machiavélien du terme), parce que nous n'attendons pas d'un homme politique responsable le « prince bon » - qu'il respecte en toutes circonstances, de façon inconditionnelle, aveugle en somme à la réalité concrète, les principes moraux qui sont les siens et qui structurent également les fondements de notre conception du droit. L'homme politique digne de ce nom, confronté à un choix tragique entre ce que Max Weber appelle l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité, doit agir en fonction du bien de tous, et non du bien de sa conscience, cela impliquerait-il d'avoir recours au mal. Mais ce qui est important à nos yeux, c'est que ce dirigeant soit doté d'une conscience morale de telle sorte qu'il soit conscient de ce conflit et qu'il soit travaillé par de réels scrupules de conscience, quoiqu'il doive répondre aux exigences parfois tragiques des réalités humaines telles qu'elles sont. De sorte que dans ce cas, la transgression des principes qui sont au fondement de nos valeurs et de nos normes juridiques, ne soit pas érigée en système (à la différence des Etats totalitaires ou des régimes dictatoriaux). Autrement dit, pour généraliser le propos, la prohibition de la torture ne

pourrait faire l'objet, dans les démocraties, que d'une *inconditionnalité conditionnelle*. La violation de l'interdit ne pouvant être traitée qu'au cas par cas, et non par quelque forme d'institutionnalisation politique ou juridique.

Pour d'autres, tel Henry Shue, qui s'inscrivent dans la même ligne de pensée que Walzer, une condition supplémentaire est ajoutée, qui est essentielle : quiconque prendrait une telle décision devra en rendre compte devant un tribunal, ce qui présuppose qu'il accepte d'avance la possibilité, voire la certitude, de sa condamnation pénale.

Cette condition est décisive parce qu'elle ne conduit pas les démocraties à transgresser les principes qui sont les leurs et qui doivent demeurer intangibles et non-négociables. Par contre, elle peut être considérée comme hypocrite et injuste, parce qu'elle est une manière pour l'Etat démocratique de faire porter tout le poids de la décision sur un individu seul, auquel est donnée une dimension sacrificielle de bouc-émissaire.

Il est tout à fait remarquable que le tortionnaire dans l'hypothèse que nous envisageons soit affublé en effet de cette double qualité, à la fois salvatrice et sacrificielle, qui était totalement absente de la figure traditionnelle détestable qu'il revêtait d'agent ou d'exécuteur des basses Suvres de l'Etat. Autrement dit, bien qu'on soit prêt à reconnaître qu'il ait eu raison d'agir comme il l'a fait de façon criminelle, et qu'on voit en lui une sorte de sauveur le « tortionnaire noble » qui prend sur soi les péchés du monde -, il faudra le condamner pour que l'image que la société démocratique donne d'elle-même reste sauve. Ce n'est pas le lieu de développer tout ce que donne à penser cette réponse, je passe à l'autre solution préconisée par les penseurs d'obédience utilitariste.

Le plus important d'entre eux qui ait traité ouvertement de la légitimation de la torture en situation d'exception est le professeur de droit à l'université de Harvard, défenseur notoire des droits civiques et militant contre la peine de mort, Alan Dershowitz. Les positions qu'il a soutenues dans un ouvrage publié en 2002 (*Why Terrorism Works ?*) ont fait l'objet de très vives controverses, mais qui n'ont pas traversé l'Atlantique. On peut les ramener aux deux principes que sont *le principe de candeur* et *le principe d'innocence*. Le premier se rapporte à l'idée que ce qui constitue l'essence des démocraties ce n'est pas tant le respect inconditionnel des droits de l'homme, mais le *contrôle public* des activités de l'Etat. Le second conduit à faire du mal un bien sur la base du calcul utilitariste des conséquences.

Selon Dershowitz, il est vain et hypocrite de nier que face au terrorisme, les Etats démocratiques pratiqueront, dans certains cas, des méthodes d'interrogatoire coercitive qui ne sont pas autre chose que la torture. Plutôt que de laisser l'Etat la pratiquer dans le secret mieux vaut reconnaître ce fait (satisfaisant ainsi au principe démocratique de **publicité**) **et définir des procédures de contrôle en vue de la limitation de son usage. Et la seule autorité impartiale en mesure d'en réglementer la pratique, c'est le juge. De sorte que Dershowitz propose que lorsque la torture s'avère la seule solution efficace et il ne doute pas de son efficacité dans certains cas aussi détestable soit-elle, il convient de doter l'autorité judiciaire d'un pouvoir de délivrer des « mandats de torture ».**

Mais sa position ne se limite pas à cette règle procédurale, en soi déjà infiniment problématique. Il ajoute que lorsque des vies innocentes sont en jeu et qu'elles pourraient par ce moyen être sauvées, la torture n'a rien d'un moindre mal : elle est un bien. Telle est la conséquence inévitable de la position utilitariste qui est la sienne. Evaluée en termes économiques de coûts et de bénéfices, à la faveur d'un calcul des conséquences, la souffrance infligée à un homme ne compte tout simplement pas si on la mesure au bien

qui en résulte pour des milliers d'autres vies. En sorte que disparaissent ces cruels dilemmes de conscience et ces scrupules qui donnaient à la solution précédente toute sa dimension humaine tragique. Comme on le voit, et le paradoxe est assez inouï pour être souligné, c'est la morale et pas simplement le droit qui vient ici légitimer le recours à la torture, c'est-à-dire une pratique dont on attendrait qu'elle en reprouve au moins absolument l'usage. Eh bien, pas du tout ! Jamais l'utilitarisme n'avait à ce point révélé ce qui constitue son intention (ou sa conséquence) la plus problématique en cette affaire, comme en bien d'autres : rendre la pratique du mal innocente, c'est-à-dire travailler à la négation du mal dans le moment même où l'on justifie rationnellement d'y avoir recours

Les jeux pervers de l'esprit et leurs conséquences

Toutes ces élaborations hautement spéculatives reposent sur des postulats fallacieux.

S'agissant de la croyance à l'efficacité de la torture, c'est une réalité connue que la torture est le moyen, non seulement le plus détestable, mais le moins fiable pour obtenir des renseignements. Tout simplement, parce que le détenu dira tout ce qu'on attend de lui.

Mais qu'en est-il de la parabole de la « bombe à retardement » ? Est-elle aussi vraisemblable et crédible qu'elle paraît l'être ? Nullement. Il s'agit en réalité d'une fiction de l'imagination qui équivaut à un jeu pervers de l'esprit.

Enfin, la torture contrôlée est-elle compatible avec les principes constitutifs et structurants d'une démocratie ? Là encore la réponse est non. Pas seulement parce que c'est là une pratique qui constitue une violation du droit international et du droit interne, pas seulement parce qu'elle transgresse l'interdiction de toucher au corps et qu'elle s'oppose au respect de la dignité qui est au cœur de notre doctrine des droits de l'homme, mais parce que la torture d'Etat dégénère toujours dans une torture de masse, et qu'elle constitue une perversion de l'Etat et de tous les corps de la société qui la met en Suvre.

La réflexion sur la torture ne se limite pas à cette seule pratique. Avec elle, s'ouvre un large champ d'investigation portant sur la nature de la responsabilité politique, sur la fonction et les principes du droit, sur la norme et l'exception, le secret et la transparence, sur l'équilibre entre la défense des libertés publiques et la sécurité des personnes, sur la réciprocité (plus précisément : le rapport entre droits et devoirs, tel qu'il peut être problématisé dans une conception contractualiste du lien social, à partir de John Rawls par exemple), sur la confiance et la peur, sur la qualification en politique de l'ami et de l'ennemi, et, plus généralement, sur ce qui constitue une société démocratique en tant qu'elle se présente comme une société *décente*.

Conclusion et perspectives

Dès lors que les conduites humaines sont situées dans leur « contexte », il n'est guère possible de séparer la réflexion morale (insistant, en gros, sur une responsabilité fondée sur la liberté et l'autonomie du sujet) de la perspective sociale et politique (quoique celle-ci ne relève jamais de déterminations proprement causales). La tension à l'oeuvre entre l'interprétation « environnementale » ou « situationnelle » et l'interprétation insistant sur l'inaliénable responsabilité des individus ne peut être et n'a pas été tranchée, l'homme n'étant pas, en ce monde, un pur sujet nouménal. Pour peu qu'on envisage cette tension à la lumière de la question de la vulnérabilité humaine, on

échappe aux apories inhérentes à toute analyse de type causaliste. Je suis loin d'avoir encore creusé toutes les pistes de réflexion fécondes qu'ouvre cette approche, mais je suis décidé à les suivre dans leurs ramifications multiples. Enfin, ce à quoi ouvre cette réflexion porte sur le droit : à la fois les principes (peut-être même les postulats) sur lesquels il repose et son exercice concret dans la pratique de la justice. Dans la mesure où le droit et la justice sont à l'articulation de l'éthique et de la politique, je m'apprête également à développer mon travail et ma recherche en direction d'une réflexion approfondie, à la fois théorique et concrète, sur le droit (comme sauvegarde du juste) et la démocratie.

Pour avoir un aperçu des positions de Michel Terestchenko, on lira utilement, publiés dans *Les Revues du MAUSS Semestrielle* et *Permanente* :

- ▶ [Législation d'exception : le cas Julien Coupat et Yldune Lévy](#)
- ▶ [Les États-Unis et la justification de la torture](#)

On pourra aussi consulter son [blog](#)

Ici, un entretien réalisé par nonfiction.fr

[Du bon usage de la torture de Michel Terestchenko](#)

envoyé par [NonFiction](#)

[Du bon usage de la torture de Michel Terestchenko Part 2](#)

envoyé par [NonFiction](#)

[Du bon usage de la torture de Michel Terestchenko Part 3](#)

envoyé par [NonFiction](#)

[Du bon usage de la torture de Michel Terestchenko Part 4](#)

envoyé par [NonFiction](#)